

Islamic Knowledge and Insight

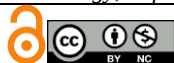
Critique and Review of Qur'anic Commentators' Interpretations of the Seven Heavens

1. Roya Khalilidoabi: PhD student, Department of Sciences, Quran and Hadith, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran.
2. Jafar Taban*: Assistant Professor, Department of Sciences, Quran and Hadith, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran. (Email: royakhalilidoabi@gmail.com)
3. Yadollah Maleki: Associate Professor, Department of Sciences, Quran and Hadith, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran.

Abstract

This article aims to critically examine the interpretations of Qur'anic commentators concerning the reality of the *seven heavens* in the Qur'an. The study is theoretical in nature regarding its objective and utilizes a library-based method for data collection. The research, after referencing the Qur'anic verses that discuss the seven heavens, and analyzing and evaluating the interpretations provided by various commentators, has reached several conclusions. First, the divergence in interpretations among commentators stems primarily from the differences in their methodological approaches; some have relied on empirical methods, while others have utilized rational-intuitive approaches, leading to varied understandings of the concept of seven heavens. Second, the study asserts that the only reliable means to comprehend the seven heavens is through empirical methods. Therefore, accurate interpretation of this concept should be sought from empirical science and modern technologies. With the advancement and precision of scientific instruments, one of the veils covering the seven heavens is lifted, and its truth becomes clearer. Consequently, either the commentator must be well-versed in the science of astronomy or should await the outcomes of scientific investigations in that field.

Keywords: *Qur'an, Seven Heavens, Classical Cosmology, Modern Cosmology, Tafsir (Exegesis), Critique.*



How to cite: Khalilidoabi, R., Taban, J., Maleki, Y. (2024). Critique and Review of Qur'anic Commentators' Interpretations of the Seven Heavens. *Islamic Knowledge and Insight*, 2(3), 191-206.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2024-09-05

Revise Date: 2024-10-23

Accept Date: 2024-11-11

Publish Date: 2024-12-19

معرفت و بصیرت اسلامی

نقد و بررسی تفسیر مفسران در باره هفت آسمان در قرآن

۱. رؤیا خلیلی دوابی: دانشجوی دکتری، گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران.
۲. جعفر تابان*: استادیار، گروه علوم، قرآن و حدیث، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران. (پست الکترونیک: royakhalilidoabi@gmail.com)
۳. یدالله ملکی: دانشیار، گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران.

چکیده

این مقاله باهدف نقادی تفسیر مفسران از حقیقت هفت آسمان در قرآن انجام شده است و روش آن از نظر هدف نظری ولی از نظر نحوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است. در این تحقیق ضمن اشاره به آیاتی که در باره هفت آسمان در قرآن وجود دارد و نیز تبیین و تحلیل تفسیر مفسران و نقد و ارزیابی دیدگاه آنان به این نتایج رسیده است که نخست اختلاف نظر مفسران در تفسیر هفت آسمان از اختلاف نوع بهره‌گیری آنان از داده‌های روش است؛ برخی داده‌های روش تجربی و برخی روش عقلی - شهودی را بکار بسته‌اند و هر یک هفت آسمان را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده‌اند دوم تنها راه شناخت هفت آسمان روش تجربی است و از این روی باید تفسیر درست هفت آسمان را از علم تجربی و فناوری‌های نوین سراغ گرفت و با گسترش و دقت ابزارهای این علم پرده‌ای از پرده‌های هفت آسمان کنار می‌رود و حقیقت آن آشکار می‌شود و از این روی یا مفسر باید خود در علم نجوم دستی بر آتش داشته باشد یا منتظر نتایج تحقیقات آن علم بماند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، هفت آسمان، هیئت قدیم، هیئت جدید، تفسیر، نقد.

شیوه استناددهی: خلیلی دوابی، رؤیا، تابان، جعفر، ملکی، یدالله. (۱۴۰۳). نقد و بررسی تفسیر مفسران در باره هفت آسمان در قرآن. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۲(۳)، ۱۹۱-۲۰۶.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱

تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

مقدمه

پس از نزول قرآن، نظریه‌های کیهان‌شناسی یونانی وارد جهان اسلام می‌شود و مفسران قرآن می‌کوشند تا آن را پایه تفسیر خود قرار دهند. کهن‌ترین این نظریات هیئت بطلمیوسی است با مرور زمان و پیشرفت علم نجوم، هیئت بطلمیوسی کنار گذاشته می‌شود و از نجوم جدید با ساختار، ابزار و مختصات جدید سخن به میان می‌آید. با این پیشرفت در هیئت نظریات تفسیری هفت‌آسمان نیز رنگ دیگری به خود گرفته است.

پرسش بنیادی این مقاله این است که مفسران بزرگ قرآن از آیات مربوطه به هفت‌آسمان چه تفسیری ارائه داده‌اند و چه نقدهایی بر تفسیر آنان وارد است از این‌روی این تحقیق می‌کوشد تا آرا مفسران بزرگ را درباره هفت‌آسمان واکاوی کند و سپس استواری یا ناستواری هر یک را مستدل بیان کند.

واژه سماء در قرآن، ۱۲۱ بار به صورت مفرد و ۱۲۱ بار به صورت جمع و روی هم رفته ۳۱۱ بار به کار رفته است. این کلمه ۱۱۱ بار به تنهایی و در بقیه موارد به همراه ارض آمده است (Makarem Shirazi, 1992).

در قرآن کریم در آیات بیست نهم سوره بقره، چهل و چهل و چهار اسراء، هشتادوشش مؤمنون، دوازده فصلت، سوم ملک و پانزدهم نوح آشکار از هفت‌آسمان (سماوات سبع) سخن می‌گوید و در چند آیه دیگر به نظر می‌رسد که از هفت‌آسمان خبر می‌دهد. در دو آیه سیزدهم سوره عم و هفده مؤمنون تلویحاً به هفت‌آسمان اشاره می‌کنند.

درباره تفسیر این آیات میان مفسران اختلاف نظر است و نشان دادن نظر مفسران به جای نشان دادن حقیقت مسئله، خود مسئله‌ای است که می‌تواند به ساحت دین آسیب برساند و از این‌روی کشف حقیقت در این باره بسیار مهم است از این‌روی نخست نظر مفسران بزرگ بیان می‌شود و با نقد و ارزیابی آن‌ها می‌توان به حقیقت هفت‌آسمان رسید.

درباره منظور هفت‌آسمان در این آیات می‌توان دیدگاه مفسران را به چند دسته مهم تقسیم کرد: یکم: تفسیر هفت‌آسمان در چارچوب هیئت بطلمیوسی

دیدگاه نخست بیشتر در میان مفسران متقدم رواج داشته است و علت آن غلبه هیئت بطلمیوسی در آن روزگار بوده است و بر این اساس نخست به مهم‌ترین مفسرانی پرداخته می‌شود که هفت‌آسمان را در منظومه شمسی می‌یابند.

الف- ابن سینا

ابن سینا (۳۷۰-۴۴۸ ق) نظریه بطلمیوسی را پذیرفته است و برای شرح آفرینش عالم از ده عقل و نه فک و نفس بهره برده است و از این‌روی منظور از عرش در آیه هفده سوره حاقه: «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» (حاقه/۱۷)؛ و فرشتگان بر اطراف آسمان (منتظر فرمان حق) باشند و عرش پروردگارت را در آن روز هشت ملک مقرب بر فراز سرشان (فراز سر مردم) بردارند- را همان فلک نهم یا فلک الافلاک می‌داند که در هیئت بطلمیوسی برترین فلک است و دیگر افلاک در دورن آن قرار دارند. وی افلاک دیگر را فرشتگانی می‌داند که عرش را بر دوش می‌کشند و با چنین نظری می‌خواهد میان قرآن و هیئت بطلمیوس جمع کند (Ibn Sina, 1980).

حتی اگر یکی دانستن عرش با فلک الافلاک بی‌وجه نباشد ولی به روشنی می‌توان گفت که منظور از هشت فرشته‌ای که عرش را حمل می‌کنند افلاک دیگر نیست و یکی دانستن فرشتگان هشتگانه با افلاک با نص آیات قبلی و خود این آیه همخوانی ندارد دلیل ناهمخوانی با آیات قبل این است در روز قیامت آسمان شکافه می‌شود و اگر عرش به معنی فلک الافلاک باشد باید دیگر افلاک هم شکافته شوند نه این که حامل آن گردند زیرا دیگر افلاک در درون آن هستند و با شکافتن عرش دیگر افلاک هم شکافته می‌شوند. یکی نبودن افلاک با فرشتگان نیز چنانچه دیگر مفسران گفته‌اند، نادرست به نظر می‌رسد زیرا غالب مفسران این هشت نفر را انبیا می‌دانند.

بنا بر آنچه گفته شد می‌توان گفت که نمی‌توان گفت که برداشت ابن‌سینا از این آیه درست است و به نظر می‌رسد که وی در اینجا بیشتر به افلاک بطلمیوسی نظر دارد و آن را پذیرفته و معیار قرار داده است.

ب- علامه مجلسی

مفسر بعدی که بسیار کوشیده است تا هفت‌آسمان را با نظر بطلمیوسی وفق دهد علامه مجلسی (۱۱۱۱ ق) است. وی در تفسیر آیه بیست و نهم سوره بقره؛ «... ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ...» سپس به آفرینش آسمان پرداخت و آن‌ها را به صورت هفت‌آسمان، استوار نمود... می‌گوید این که آسمان‌ها را هفت‌گانه بدانیم با نه‌گانه دانستن آن‌ها از نظر علم نجوم ناسازگار نیست زیرا کرسی و عرش معادل آسمان هشتم و نهم در علم نجوم است (Majlisi, 1992). پیداست که علامه مجلسی نیز یافته‌های نجوم را مسلم پنداشته است و کوشیده است تا میان وحی از سو علم نجوم از دیگر سوی سازگاری ببیند. دلیل کوشش ایشان و بسیاری دیگر از اندیشمندان این است که علم را یقینی پنداشته‌اند و گزاره‌های علمی را بدیهی می‌دانسته‌اند و اگر اعتبار علم را مفروض نمی‌گرفتند شاید راهی دیگر می‌رفته و حدسی دیگر می‌زده‌اند. محمد تقی مجلسی همین نظر را دارد: هفت‌آسمان عبارت‌اند از فلک زحل و مشتری و مریخ و خورشید و زهره و عطارد و قمر (Majlisi, 1992).

باید گفت که منظور ایشان از هفت‌آسمان همین هفت جرم نیست بلکه هفت‌فلک است که این اجرام در آن‌ها قرار دارند باید توجه کرد برخلاف گفتاری که از فخر رازی نقل شد صاحبان این دیدگاه هفت‌آسمان را فلک‌هایی می‌دانند که اجرام یادشده در آن قرار گرفته‌اند، نه این که خود اجرام یادشده مصداق هفت‌آسمان باشند (Majlisi, 1992).

مجلسی اشکال مقدری را بیان می‌کند و خود بدان‌ها پاسخ می‌دهد. اشکال این است که همه منجمان هم‌عقیده‌اند که تنها ماه در آسمان پایین است و دیگر سیارات در فلک‌های بالایی قرار دارند ولی در آیه شانزدهم سوره صافات می‌فرماید که ما آسمان را به ستارگان

آراسته‌ایم و این آیه گویای آن است که دست کم بیشتر ستارگان در آسمان پایین هستند حال آن که بیشتر ستارگان در آسمان بالاتر یعنی فلک ثوابت قرار دارند.

ایشان در پاسخ این اشکال می‌گویند که نخست آن‌گونه که چراغ پشت شیشه زینت است برای شیشه ستارگان آسمان‌های بالاتر نیز برای آسمان ماه زینت محسوب می‌شوند. با آنکه فاصله میان ماه و ستارگان فلک ثوابت زیاد است ولی چشم این فاصله را در نمی‌یابد و بنابراین یا ماه را در میان آن‌ها می‌بیند یا دیگر ستارگان را در اطراف ماه می‌بیند و از این‌روی ستارگان فلک ثوابت زینت ماه نیز هستند. وی در پایان به پیچیده بودن این پاسخ در فهم آیه فوق اشاره می‌کند (Majlisi, 1992).

دوم منظور ستارگان در این آیه شهاب‌هایی است که از کنار آن عبور می‌کند و چون بیننده احساس می‌کند که این شهاب‌ها در سطح این آسمان هستند می‌توان آن‌ها را زینت آسمان دانست و این نکته را آخر آیه تأیید می‌کند. (همان، ص ۷۹) در اینجا پیداست که کواکب جای خود را به شهاب‌ها داده است و برای چنین جایگزینی به آیات یازده تا شانزده سوره مبارکه حجر استناد کرده است که در آن‌ها، آسمان‌ها با پرتاب شهاب‌ها از شر شیطان حفظ می‌شود.

سوم منظور از آسمان این دنیا نزدیکی آن به آسمان عرش یعنی فلک هشتم و فلک ثوابت است و این بسته به آن است که ما شمارش آسمان را از کجا شروع کنیم؛ اگر از خود شروع کنیم آسمان ماه اولین است و اگر از بالا شروع کنیم عرش آسمان نخستین است (Majlisi, 1992). به نظر می‌رسد تمام این جواب‌ها از آن‌روست که نظریه بطلمیوسی مسلم انگاشته شده است.

پ- حاج ملا هادی سبزواری

سومین مفسر آشنا به نظام بطلمیوسی حاج ملا هادی سبزواری است که وی نیز مانند علامه مجلسی فلک هشتم را با کرسی و فلک اطلس را با عرش یکی می‌داند وی نیز چنان در بند سازگاری علم و دین بوده است که بدون آوردن دلیل قانع‌کننده‌ای همان راهی را می‌رود که دیگران رفته‌اند (Sabzevari, 1990).

تطبیق کرسی و عرش با فلک هشتم و نهم از سوی این مفسران علاوه بر نداشتن دلیلی موجه بامعنای کرسی و عرش نیز سازگار نیست زیرا کرسی و تخت از قهر و تدبیر خداوند حکایت می‌کند و عرش به معنای خانه مسقف یا حکایت از کانون دستورات اسلام است که پایان دهنده کارهای جهان است (قرشی، جلد ۴، واژه عرش) و یا به معنای حکومت و پادشاهی خداوند است (Tabataba'i, 1995).

ت- فخر رازی

مفسر بعدی فخر رازی است که هفت آسمان را همان هفت فلک قمر، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل به شمار می‌آورد پای بندی خود به هیئت بطلمیوس را آشکار می‌کند. وی مانند دیگران بر آن است که نزدیک‌ترین آسمان به کره زمین ماه است و به فوق آن کره عطارد پس از آن زهره، سپس خورشید، بالای خورشید مریخ و بالای مریخ مشتری و سرانجام زحل قرار دارد (Fakhr Razi, 1992).

ث- شیخ قاسمی

مفسر بعدی شیخ قاسمی است نویسنده تفسیر محاسن التأویل که وی نظر فخر رازی را درباره آسمان‌های هفت گانه در قرآن بیان می‌کند (Qasimi, 1999).

ایشان از ستارگانی بسیار در آسمان غافل بوده و نظریه بطلمیوس را همچون وحی منزل انگاشته‌اند و حتی از معنای آسمان که همان مجموع سیارات و ستارگان است چشم پوشیده‌اند و درواقع نظریه بطلمیوسی را بر قران تحمیل کرده‌اند.

ج- ابن کثیر

ابن کثیر در تفسیر آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا» به هیئت بطلمیوسی اشاره می‌کند و راه وی را می‌پیماید و می‌کوشد که هفت آسمان بیان‌شده در این آیه را بر اساس آن توضیح دهد.

از دید وی هفت آسمان همان هفت سیاره‌ای است که بر هم دیگر کسوف می‌کنند و نزدیک‌ترین آن‌ها به کره زمین ماه است که بر سیاره بالاتر از خود کسوف می‌اندازد. عطارد در آسمان دوم و زهره

در آسمان سوم و خورشید در آسمان چهارم و مریخ در آسمان پنجم و مشتری در آسمان ششم و زحل در آسمان هفتم است و دیگر ستارگان که ثوابت نام دارند در فلک هشتم یا فلک الافلاک یا فلک ثوابت قرار دارند که در زبان دین آن را کرسی می‌گویند (Ibn Kathir, 1979).

نقد و بررسی تفسیر هفت آسمان در چارچوب هیئت بطلمیوسی

گرچه این دیدگاه برای فهم هفت آسمان از روش علمی و تجربی سود برده است و تنها راه درست برای رسیدن به حقیقت هفت آسمان نیز همین روش است ولی چون نظریه بطلمیوسی به سبب نبود ابزارهای علمی در آغاز راه بوده است بنابراین تفسیر این مفسران نیز باآنکه از حقیقت بهره‌ای دارد ولی ما را به حقیقت هفت آسمان رهنمون نمی‌کند.

بطلمیوس یک مدل ریاضی بر اساس اطلاعات آن روزگار پیشنهاد داده است که «هیئت بطلمیوسی» نامور شده است و در آن مدل کره زمین ساکن و مرکز دیگر کرات است و همه کره زمین را کره هوا و کره هوا را کره آتش و فلک قمر را نیز کره آتش را در برگرفته است. فلک‌های نه گانه عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زحل و اطلس همانند پوست پیاز در درون هم هستند (شهرستانی، ۱۳۸۷، ۹۴). این برداشت از افلاک و آسمان‌ها بسیار خام و ساده‌انگارانه است.

دوم: برابری آسمان‌ها با آسمان اول

از نگاه برخی از مفسرین بشر تنها می‌تواند آسمان اول را درک کند و از دیگر آسمان‌ها بی‌خبر است و به دیگر سخن تنها آسمان مشهود همین آسمان اول است که در ادامه به اندیشه این مفسران پرداخته می‌شود.

الف- عبدالقادر مغربی

عبدالقادر مغربی از هفت آسمان تفسیری دیگر به دست می‌دهد و علت بیان هفت آسمان در قران را ناتوانی مردم در دیدن دیگر آسمان‌ها و مشهور بودن عدد هفت معرفی می‌کند. از دید وی چون

مردم توان دیدن بیش از هفت آسمان را ندارند و از دیگر سوی در میان مردم عدد هفت زبائزد بوده است خداوند همین هفت آسمان را بیان کرده است حال آن که آسمان‌هایی دیگر نیز وجود دارد.

ب- علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در ضمن تفسیر سوره؛ آیات یکم تا دوازدهم سوره فصلت درباره هفت آسمان اظهار نظر کرده‌اند. وی از ظاهر این آیات به این نتیجه می‌رسد که منظور از آسمان دنیا در عبارت سبع سموات فضایی است که ستارگان در آن قرار دارند. همگی این آسمان‌ها جسمانی هستند نه روحانی؛ به سخن دیگر این آسمان‌ها در قلمرو عالم ماده و طبیعت هستند نه فوق آن و از این روی عالم طبیعت هفت لایه است که بر روی هم قرار دارند و نزدیک‌ترین آن‌ها به ما، آسمان دنیاست که قرارگاه ستارگان است و شش آسمان دیگر ما هیچ اطلاعی از آن‌ها نداریم زیرا در قرآن از آن‌ها سخنی نرفته است و تنها چیزی که درباره آن‌ها گفته شده است این است که آن‌ها تودرتو بر روی هم قرار دارند. این شش آسمان را نباید با ستارگانی مانند عطارد، زهره، مریخ، مشتری، زحل و ماه و خورشید یکی پنداشت. منظور آیات و روایات از این که آسمان‌ها منزلگاه فرشتگان هستند یا از آن‌ها پایین می‌آیند و دستورات الهی را به زمینیان می‌رسانند یا نامه اعمال مردم را به آسمان‌ها فرا می‌برند و یا این که در آسمان‌ها بر روی کفار بسته است و یا روزی از آسمان فرود می‌آید و... همگی تنها گویای آن‌اند که این موارد با آسمان‌ها گونه‌ای پیوند دارند و این پیوند میان آن‌ها همانند پیوندی نیست که میان دو چیز جسمانی برقرار است زیرا آن امور مجردند و آسمان‌ها مادی هستند و هر چیز مادی تغییرپذیر و تباه شدنی است و آسمان نیز چنین خواهد بود.

نمی‌توان در مادی بودن آسمان‌ها تردید داشت و مادی بودن آن‌ها بر آفتاب است و چون چنین‌اند محکوم به احکام مادیات هستند ولی بر اساس این آیات نظام حاکم بر آن‌ها و نیز رخدادهایی که در آن‌ها روی می‌دهد با نظامی و رخدادهایی که در زمین است یکی نیست و با آن متفاوت و ناسازگار است؛ مثلاً در روایات آمده است که فرشتگان خلقشان از نور است و تسبیح خداوند خوراک آن‌هاست

و... هیچ همانندی با زمین و زمینیان ندارد و از این روی فرشتگان خود جهانی دارند که همانند جهان مادی هفت طبقه دارد و هر طبقه آن را آسمانی نام نهاده‌اند که دارای ویژگی‌ها خاصی است و آن طبقه را به نام آن ویژگی‌ها فلان آسمان نامیده‌اند. هر طبقه جهان فرشتگان در قیاس با زمین دارای علو سلطه بر زمین است و زمین را فراگرفته است و به همین خاطر آن را آسمان خوانند (Tabataba'i, 1995).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه دوازدهم از سوره طلاق «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا»؛ خدا آن کسی است که هفت آسمان را آفرید و مانند آن آسمان‌ها از (هفت طبقه) زمین خلق فرمود؛ امر نافذ او در بین هفت آسمان و زمین نازل می‌شود تا بدانید که خدا بر هر چیز توانا و به احاطه علمی بر همه امور عالم آگاه است. (طلاق: ۱۲) درباره زمین‌های هفتگانه چند احتمال را بیان کرده‌اند. نخستین احتمال که از ظاهر آیه فهمیده می‌شود آن است که هفت زمین، نظر قطعی نمی‌دهد بلکه احتمالات مختلف را مطرح می‌کند. ایشان، ذیل آیه آخر سوره مبارکه طلاق می‌نویسد؛ و اما سخن خداوند، ظاهر این سخن مثلیت در عدد است، بنابراین معنای این عبارت این است که: و خلق من الارض سبعاً کما ۱ خلق من السماء سبعاً. اما اینکه از زمین‌های هفت گانه چیست، احتمالات مختلفی توسط گروه‌های مختلف مطرح شده است. آیا زمین‌های هفت گانه هفت کره از نوع زمینی هستند که ما بر روی آن زندگی می‌کنیم و زمین ما یکی از هفت کره است؟ یا زمینی که ما بر روی آن زندگی می‌کنیم هفت طبقه محیط بر هم دارد و طبقه بالایی، همان طبقه گسترده شده‌ای است که ما بر روی آن زندگی می‌کنیم؟ و یا مراد اقلیم‌های آباد بر روی سطح زمین است آنگونه که تقسیم بندی کرده‌اند؟ این است که خداوند از جنس زمین خلق کرد چیزی را «و من الارض مثلهن» و چه بسا گفته شده مراد از که آن چیز، مثل آسمان‌های هفت گانه است و آن چیز، همان انسان است که مرکب از ماده زمینی و روح ۲. آسمانی است که در آن نمونه‌هایی (Tabataba'i, 1995).

پ. مکارم شیرازی

مکارم شیرازی در جلد یکم تفسیر خود تحت عنوان آسمان‌های هفتگانه به بحث پرداخته‌اند. ایشان واژه سماء در لغت به معنی طرف بالا می‌داند و بر آن است که این واژه مصادیق گوناگونی دارد مانند یکم جهت بالا در آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» آیا ندیدی خداوند چگونه مثل زده است گفتار پاک را به درخت پاکیزه‌ای که ریشه‌اش ثابت و شاخه‌اش در آسمان است (ابراهیم- ۲۴). دوم منطقه‌ای دورتر از سطح زمین در آیه «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا» ما از آسمان آب پر برکتی نازل کردیم (سوره ق آیه ۹). سوم قشر متراکم هوای اطراف زمین در آیه «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا» ما آسمان را سقف محکم و محفوظی قرار دادیم (انبیاء- ۳۲) و چهارم کرات بالا در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» به آسمان‌ها پرداخت در حالی که دود و بخار بودند (فصلت- ۱۱) (Makarem Shirazi, 1992). ایشان پس از بیان معانی لغوی سما، دیدگاه‌های مفسران و دانشمندان اسلامی را بیان می‌کند و می‌گویند از دید برخی منظور از آسمان‌های هفتگانه همان هفت ستاره زهره، مریخ، مشتری، زحل و ماه و خورشید است که در نجوم بطلمیوسی بدان پرداخته‌اند. گروهی دیگر باز بر اساس همان نجوم قدیم معتقدند که منظومه شمسی ده کره دارد؛ نه سیاره معروف و یک سیاره‌ای که میان مریخ و مشتری قرار داشته است و پس از زمانی منفجر گشته و تکه‌های آن در مدار خودش در گردش است -این ده سیاره به دودسته بیرون از مدار زمین و زیر مدار زمین؛ عطارد و زهره تقسیم می‌شوند و سیاره‌های بیرون از مدار زمین هفت سیاره‌اند و این هفت سیاره همان هفت آسمان هستند.

برخی نیز منظور از هفت آسمان را طبقات متراکم هوای اطراف زمین و لایه‌های گوناگون قرار گرفته بر روی هم می‌دانند و گروهی دیگر عدد هفت در عبارت هفت آسمان را به معنی شمار زیادی دانسته‌اند نه عدد هفت (Makarem Shirazi, 1992).

ایشان سپس نظر درست درباره هفت آسمان را این گونه بیان می‌کند که منظور از سماوات سبع همان معنی واقعی آسمان‌های هفتگانه است و عدد هفت در این آیات به معنی عدد مخصوص هفت است نه به معنی فراوانی. از دید ایشان همه کرات و ثوابت و سیاراتی که دیده می‌شوند همگی بخشی از آسمان نخست هستند و شش آسمان دیگر از ما نهان‌اند زیرا نه چشم ما توانایی دیدن آن‌ها را دارد و نه ابزارهای ما می‌تواند به آن‌ها دسترسی داشته باشند.

از منظر ایشان آیه «وَزَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ» ما آسمان پائین را با چراغهای ستارگان زینت دادیم (فصلت- ۱۲) و «إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزَيْنَةٍ الْكَوَاكِبِ» ما آسمان پائین را با کواکب و ستارگان زینت بخشیدیم (صافات- ۶) گویای آن است که همه دیدنی‌ها بالاسر بخشی از آسمان اول است و شش آسمان دیگر از دیده نهان‌اند. دلیل ناپیدایی شش آسمان دیگر نبودن ابزار مناسب است که شاید در آینده چنین ابزارهایی ساخته بشود و بتوان به آن شش جهان دیگر پی برد (Makarem Shirazi, 1992).

نقد و ارزیابی برابری آسمان‌ها با آسمان اول

گفته شد که از دیدگاه این مفسران از آنجا که تنها آسمان اول مشهود انسان تنها همین آسمان درک‌شدنی است و انسان از دیگر آسمان‌ها بی‌خبر است. روش شناخت آسمان‌ها در این دیدگاه نیز درست انتخاب‌شده است؛ یعنی از روش تجربی و علمی ولی نقد وارده بر آنان این است که امروز چنانچه در آینده به آن خواهیم پرداخت اجمالاً انسان با ابزارهای پیشرفته به وجود آسمان‌هایی دیگر پی برده است و آن‌ها نیز مشهود وی هستند.

سوم تفسیر هفت آسمان بر اساس یافته‌های جدید نجومی

مصباح یزدی با تعریف آسمان از نظر قرآن آغاز می‌کند و می‌پرسد که آیا «سما» در قرآن به معنای موجود برتر است یا جهت بالا و یا سما به معنای جو زمین و به این نتیجه می‌رسند که معنای دوم در معنای حقیقی باید منتفی باشد گرچه در معنای مجازی به کاررفته است زیرا کلمه فوق هیچ‌گاه جمع بسته نمی‌شود و حال آنکه کلمه سما در قرآن به صورت جمع بکار رفته است. دوم اینکه فوق و بالا

بودن یک‌جهت است نه ذات ولی سما و آسمان ذات است (Mesbah Yazdi, 2012).

حال که آسمان به معنی موجود عالی است آیا آن مادی یا غیرمادی؟ و آیا آسمان هم مانند زمین مادی است و از یک‌چیز آفریده شده‌اند؟ ایشان در پاسخ می‌گویند که سماوات سبع باید مادی باشد گرچه سماء به معنای غیرمادی هم نفی نمی‌شود؛ به دیگر سخن سماوات هفت‌گانه همراه با «ارض» مادی است و برای چنین سخنی دلیل هم در دست هست:

مثلاً در سوره فصلت آیات ۱۱ و ۱۲ آمده است که «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ...»؛ سپس به تدبیر آسمان پرداخت، (۱) درحالی‌که آسمان دود بود (۲) و به آسمان و زمین فرمود: از روی رغبت یا با کراهت بیایید. آن دو گفتند: ما با رغبت آمدیم. (۳) پس آن‌ها را (که به‌صورت دود بودند) هفت‌آسمان کرد. در این آیات بنظر می‌رسد که ماده اولیه آسمان‌های هفت‌گانه یک‌چیز یعنی دخان (دود) یا به زبان امروزی گاز است و خداوند همه این آسمان‌ها را از آن خلق کرده است.

پس نخست این گاز ماده اصلی ساختمان هفت‌آسمان است و خود مادی است و علاوه بر آن عبارت هفت‌آسمان قرار دادن یا هفت‌آسمان شدن تنها در مورد مادیات کاربرد دارد نه مجردات (Mesbah Yazdi, 2012).

مادی بودن آسمان‌های هفت‌گانه نافی وجود آسمان معنوی نیست و عالی بودن آسمان‌همیشه در معنای مادی به‌کاررفته نرفته است؛ مثلاً در آیه «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» (ذاریات: ۲۲)؛ روزی شما و آنچه به شما وعده داده می‌شود [بهشت]، در آسمان است گویای آن است که هرچه در عالم ماده است از عالم بالاتر از آن می‌رسد و در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱)؛ و هیچ‌چیزی نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست به‌روشنی بیان می‌شود که هرچه در این عالم ماده است از عالم فوق ماده می‌رسد و اینان از آنان روزی می‌برند؛ بنابراین افزون بر آسمان‌های مادی آسمان به معنای آسمان

معنوی هم وجود دارد که با عقل و دلایل عقلی می‌توان وجود آن را اثبات کرد.

در فلسفه به اثبات می‌رسد که عالم ماده خود مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم مجردات است وجود عالم ماده و روزی انسان در آن از مرتبه عالم مجردات داده می‌شود. درست مسئله در آسمان بودن نیز از این دست است زیرا بهشت در یکی از کرات نیست زیرا در قیامت همه کرات بر اساس آیات زیر دگرگون می‌شوند: یکم آیه «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۸)؛ روزی که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها [به آسمان‌های دیگر] مبدل شوند دوم آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷)؛ «و [در روز قیامت] آسمان‌ها درهم‌پیچیده به دست اوست».

سوم آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتُحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۴۰)؛ همانا کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از آن‌ها سرپیچی کردند، درهای آسمان به رویشان گشوده نخواهد شد و به بهشت درنخواهند آمد، مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن درآید (۲) [که امری ناشدنی است] و گناهکاران را چنین کیفر می‌دهیم.

چهارم در آیه «إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ» (مائده: ۱۱۲)؛ هنگامی که حواریون گفتند: ای عیسی؛ آیا خدای تو می‌تواند مائده‌ای برای ما از آسمان فروفرستد؟ حضرت عیسی در حق حواریون چنین دعا کرد: «اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا» (مائده: ۱۱۴)؛ «ای خداوند‌گار ما؛ بر ما مائده‌ای از آسمان فروفرست تا ما را، پیشینیان و پسینیان ما را، عیدی باشد».

پنجم آیه «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵)؛ [خداوند] امر [عالم] را از آسمان به‌طرف زمین تدبیر می‌فرماید و سپس این امر بدو فرابازمی‌گردد، در روزی که مقدارش هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمردید.

بهشت بر اساس آموزه‌های قرآنی اکنون موجود است و در آسمان‌ها جای دارد تغییر در آن رخ داده نمی‌شود و چنین آسمان‌هایی مجردند نه مادی (Mesbah Yazdi, 2012).

مصباح یزدی استدلال می‌کند که یکی از معانی سماء جو زمین است نه هیچ‌یک آسمان‌های هفت‌گانه. وی به آیه «اتَّزَلَ مِنَ السَّمَاءِ ماءٌ...» (بقره: ۲۲)؛ آب را از آسمان نازل کرد. اشاره می‌کند و بدرستی بیان می‌کند که چون آسمان‌های هفت‌گانه در دیدرس ما نیستند و آب از هیچ کره دیگری نازل نمی‌شود بلکه از جو زمین نازل می‌شود پس معنای سوم سماء، همین جو زمین است نه سماوات سبع مادی و آسمان‌های معنوی (Mesbah Yazdi, 2012).

واژه زمین در بیشتر آیات قرآن به معنای کره زمین آمده است و در برخی دیگر به معنای سرزمین یا قطعات زمین و گاهی به معنای عالم طبیعت در برابر آسمان معنوی بکار رفته است (همان ص ۸۰-۸۲) درباره تعداد آسمان‌ها مصباح یزدی بر آن‌اند که بر اساس برخی از آیات مانند «فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: ۲۹) و «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (فصلت: ۱۲) و نیز: (ملک: ۳؛ اسراء: ۴۴؛ مؤنون: ۸۶؛ نوح: ۱۵) تعداد آن‌ها هفت آسمان است آن‌هم به معنی حقیقی نه به‌عنوان نماد کثرت زیرا نخست خلاف ظاهر آیات است که به معنای مجازی حمل شود؛ در قرآن گاهی آسمان‌ها را تنها با کلمه هفت وصف کرده است مانند «وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا» (نبا: ۱۲)؛ و بر فرازتان هفت (آسمان) استوار بنا کردیم

دوم آنکه عدد هفت به‌عنوان نماد کثرت آنگاه به کار می‌رود که عدد واقعی در همان حدود باشد مثلاً هفت برای هفتاد یا هفتاد هزار یا... نه هفت برای چهار هزار. می‌دانیم که تعداد کهکشان‌ها از میلیارد‌ها فزون است و چگونه می‌توان آن را با عدد هفت نشان داد (Mesbah Yazdi, 2012).

نقد و ارزیابی تفسیر هفت آسمان بر اساس یافته‌های جدید

نجومی

مصباح یزدی نیز از روش تجربی سود برده است و برای درستی یافته‌های علمی در این باره از نقل نیز استفاده کرده است ولی باین حال

به نظر می‌رسد سخن ایشان باره هفت آسمان ناتمام است زیرا نخست داده‌های مورد استفاده وی به‌روز نبوده و به دیگر سخن به آخرین یافته‌های نجوم و اخترفیزیک دسترسی نداشته است و دوم این که بیان می‌کند که آسمان‌ها به معنای واقعی هفت آسمان است نیز نادرست است زیرا بعداً خواهیم گفت که شمار اسمان می‌تواند شمردنی هم نباشد.

چهارم: برابری آسمان‌ها با عالم مثال

برای فهم تفسیر ملاصدرا از هفت آسمان باید مبانی فلسفی آن روشن شود. وی هفت آسمان را با عالم مثال منطبق می‌کند. برای این منظور نخست آن مبانی توضیح داده می‌شود و سپس تفسیر وی بیان می‌گردد.

عالم مثال، عالمی است که موجودات آن، مقدار و شکل دارند، اما ماده ندارند؛ یعنی این عالم مجرد از ماده، اما متلبس به مقدار است. موجودات آن جهان، چیزهایی هستند مثل صورت‌های خیالی، با این تفاوت که صورت خیالی تنها در ذهن وجود دارد اما این صور مثالی، در خارج از ذهن متحقق‌اند.

به دیگر سخن عالم خیال عالمی است که صورت و معنا را در خود جمع می‌کند. این عالم واسطه‌هایی، مبدأ فیضان و کثرات عالم است. عالم مثال، از نظر شکل و مقدار به موجودات عالم حس می‌ماند. لیکن این عالم از جهت دور بودن از ماده و حرکت و مکان و زمان، به عالم مجردات شباهت دارد و حد وسط دو عالم محسوس و معقول است (Bahai & Ashtiani, 1993).

پس از اشاره عالم مثال از دید صدرا به نکات شگفت او درباره ماهیت هفت آسمان و راه‌های شناخت آن‌ها پرداخته می‌شود. وی دو سخن شگفت در این باره دارد: نخست آن‌که شناخت هفت آسمان با ابزارهای حسی میسر نیست و تنها راه شناخت آن‌ها قرآن و حدیث است و دوم هفت آسمان از عالم مثال‌اند.

ملاصدرا هفت آسمان را با عالم مثال برابر می‌داند و بر آن است که هفت آسمان بیان‌شده در قرآن همان عالم خیال است. وی در این باره می‌گوید «اعلم أن الله تعالى لما أراد الإبداع و حاول أن يخلق حقائق

الأَنواع لظهور أسمائه و صفاته كان عنده علوم جمه من غير مجالی و كلمات كثيره من غير آله لیان و مقال - و كتب عديده بلا صحائف و لا أوراق لأنها قبل وجود الأنفس و الآفاق فخاطب بخطاب كن لمن كمن في علمه و لم يكن في الوجود سواه فأوجد أول ما أوجد حروفا عقلیه و كلمات إبداعیه قائمه بذاتها من غير ماده و حركاتها و استعداد أداتها و هي عالم القضاء العقلي ثم أخذ في كتابه الكتب و تصوير الكلمات و ترتيب الآيات على ألواح الجواهر و الأبعاد و تصوير البسائط و المركبات بمداد المواد و هو عالم القدر التفصيلي» (Mulla Sadra, 2001).

وی در این متن به چگونگی پیدایش هستی از خداوند می‌پردازد و می‌گوید که خداوند نخست عالم عقل را خلق کرده است و سپس عالم مثال و خیال را و با توسل به آیاتی چند از قرآن کریم بیان می‌کند که منظور از عالم مثال همان هفت آسمان است که حقایق عقلی به مقدار و اندازه مقدر می‌شوند و به عالم ماده نزدیک می‌گردد.

هفت آسمان از دید ملاصدرا جایگاه فرشتگان است که در کار تدبیر جهان هستند و از این روی آنان را اعمال می‌نامند زیرا این فرشتگان نمایندگان خداوند در تدبیر این جهانند و آنان پیوسته در کار جهانند. وی این فرشتگان را گاه مدیران امر و گاه مدبرات علویه می‌خواند (Mulla Sadra, 2001).

ملاصدرا آیه دوازدهم سوره فصلت و پنجم سوره سجده را گواه بر کارگزاری فرشتگان در هفت آسمان می‌داند. وی بر آن است که تنها راه شناخت هفت آسمان قرآن و حدیث است و راه دیگری برای شناخت مطمئن از این آسمان‌ها نداریم؛ باید گوش سپرد به سخن خداوند و شارحان آن سخن الهی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۳).

نقد برابری آسمان‌ها با عالم مثال

تنها مفسری که از راه غیر تجربی برای شناخت هفت آسمان استفاده کرده است ملاصدرا است. وی چنانچه گفتیم هفت آسمان را با عالم مثال مطابق می‌داند و حکم عالم مثال را به هفت آسمان سرایت

می‌دهد؛ هرچه می‌توان درباره این گفت در آره آن نیز گفتنی است و برعکس.

روش شناخت عالم مثال از دید ملاصدرا قرآن و حدیث است و بجز این دو راه نمی‌توان به شناخت آن دست یافت و بر این اساس که تنها راه شناخت هفت آسمان قرآن و حدیث است و از هیچ راه دیگر نمی‌توان آن‌ها را فهمید. این سخن ملاصدرا از چند نظر نادرست و به خود ناسازگار می‌نماید؛ نخست آن که تنها راه شناخت عالم مثال و هفت آسمان قرآن و حدیث است با مبانی خود ایشان ظاهراً ناسازگار است زیرا وی عالم مثال را عالمی می‌داند که از راه‌های گوناگون؛ عقلی و شهودی می‌تواند شناختنی باشد پس دست کم هفت آسمان نیز می‌تواند از راه عقل و نقل و شهود شناختنی باشند. دوم یکی پنداشتن هفت آسمان با عالم مثال پنداری بیش نیست و خلاف بدیهات است زیرا چنانچه بیان شد منظور از آسمان همین جسم بالای سر است نه چیزی مثالی. از آنجاکه در روزگار ایشان هیئت بطلمیوسی از اعتبار ساقط شده است و اوج بحران آن است وی بجای تمسک به هیئت بطلمیوسی از مبانی فلسفی استفاده کرده است و با این مبانی به تفسیر هفت آسمان می‌پردازد و هفت آسمان را با عالم مثال منطبق می‌کند.

پنجم: هفت آسمان کنایه از کثرت

در این دیدگاه آنچه مهم است بزرگی و گستردگی هفت آسمان و زمین است که نمی‌تواند با ابزارهای اندازه‌گیری معمولی معین شوند. عدد هفت در تمام قرآن بیست و چهار بار به کاررفته است و در بیشتر این موارد برای فراوانی است و این معنای کثرت در میان یونانیان هم سابقه داشته است (Bucaille & Dabir, 1985).

نقد هفت آسمان کنایه از کثرت

در این دیدگاه تنها بر شمار آسمان تاکید می‌شود و از چیستی آسمان‌ها سخنی به میان نمی‌آید. هفت آسمان به معنی مجازی و نشان آسمان‌های زیادی است بر اساس یافته‌های علمی جدید ادعایی درست به نظر می‌رسد.

ششم: برابری هفت آسمان طبقات جو زمین

برابری هفت آسمان با طبقات جو از قرشی نویسنده کتاب قاموس قرآن است که شاید با آشنایی با علوم روز چنین نظریه‌ای ارائه داده است.

وی نظر دانشمندان درباره طبقات پنج گانه جو را که شامل تروپوسفر، ستراتسفر، اوزونسفر، یونوسفر و اکزوسفر است را بیان می‌کند و می‌گوید که این پنج طبقه با دو طبقه کشف نشده دیگر منظور نظر قرآن در سموات سبع است.

قرشی چندین آیه از جمله آیات شانزده و هفده سوره نوح را؛ آیا نمی‌دانید چگونه خداوند هفت آسمان را یکی بالای دیگری آفریده است و ماه را در میان آسمان‌ها مایه روشنایی و خورشید را چراغ فروزانی قرار داده است؟! و آیات نهم تا دوازدهم سوره مبارکه فصلت؛ زمین را در دو روز آفرید... سپس به آفرینش آسمان پرداخت، درحالی که به صورت دود بود به آن و به زمین دستور داد: «به وجود آید و شکن گیرید (خواه از روی اطاعت و خواه اکراه)» آن‌ها گفتند: «ما از روی طاعت می‌آییم» و شکل می‌گیریم (!) در این هنگام آن‌ها را به صورت هفت آسمان در دو روز آفرید و در هر آسمانی کار آن را وحی و مقرر فرمود و آسمان پایین را با چراغ‌هایی [ستارگان] زینت بخشیدیم و حفظ کردیم، این است تقدیر خداوند توانا و دانا! برای درستی سخن خود می‌داند وی منظور از السماوات و الارض را همه موجودات می‌داند و الف و لام در السماوات را عام می‌گیرد.

نقد و ارزیابی برابری هفت آسمان طبقات جو زمین

با آنکه برابری هفت آسمان با طبقات جو از روش علمی و یافته‌های تجربی برگرفته شده است و روشی درخور توجه برای شناخت هفت آسمان است ولی قرشی یافته‌های زمین شناسی را به یافته‌های نجوم و نیز کره را با فلک یکی انگاشته است و دچار مغالطه شده است.

هفتم: هیئت کپرنیکی

هیئت بطلمیوسی مبتنی بر یافته‌های تجربی_آزمایشگاهی نبوده است و با گذشت زمان خود از دایره علم تجربی کنار گذاشته شدند و به نظریه جایگزین یعنی هیئت کپرنیکی -گالیله‌ای روی آورده اند و کوشیده اند تا هفت آسمان را با آن همخوان کنند.

طنطاوی بر آن است که نظریه کپرنیک تجلی بزرگی خداوند و معجزه الهی است که بشر امروز با آن رو در روست و بر خلافت آموزه‌های مسیحیت که مبتنی بر هیئت بطلمیوسی است با آیات هفت آسمان قرآن سازگار است و در موارد ناسازگاری علم و دین جانب یافته‌های علمی را ترجیح می‌دهد (Tantawi, 1983).

شهرستانی نیز مدعی است نظریه کپرنیک با آیات هفت آسمان سازگار است و بنابراین برای هر سیاره‌ای که به دور خورشید می‌گردد یک زمین در نظر می‌گیرد و جو پیرامون هر یک را یک آسمان تلقی می‌کند و سخن خودش را بر حدیثی از امام رضا (ع) مستند می‌کند (Shahrestani & Khosroshahi, 2004).

مفسری دیگر قائل به جمع میان هیئت بطلمیوسی و کپرنیکی است و معتقد است که هفت آسمان با هر دو هیئت انطباق دارد زیرا آسمان‌های هفت گانه را همان افلاک هفت گانه هیئت بطلمیوسی می‌داند و کرسی نیز همان و فلک ثوابت تصریح شده در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره، ۲۵۵) است و عرش نیز برابر با فلک اطلس بیان شده در آیه «رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّعِ وَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (مؤمنون، ۸۶) است.

هفت آسمان با هیئت کپرنیکی نیز منطبق است زیرا هفت آسمان همان پنج فلک است و باید سیاره زمین و ستاره فلکان را بر آن‌ها افزود و عرش نیز همان سیاره نپتون و کرسی نیز همان اورانوس است که بگرد خورشید در گردش‌اند و ماه نیز جزئی از سیاره زمین است نه سیاره‌ای جداگانه.

اما درستی این دو هیئت بدان معنا نیست که این‌ها آخرین نظریه‌ها درباره آسمان‌ها باشند بلکه ممکن است که در آینده نظریات دیگری مطرح شوند که بهتر از این دو هیئت بتوانند هفت آسما را تشریح و توجیه کنند و از این روی نمی‌توان بر علم اعتماد قطعی داشت. آنگاه

می‌توان بر یافته‌های علمی اعتماد کرد که یا خود موضوع مشاهده شود یا وحی درستی آن را بیان کند. مهم این است که حکمت الهی چنین ایجاب کرده است که حقیقت هفت آسمان آشکارا بیان نشود (al-Balaghi, 1965)

نقد هفت آسمان بر اساس هیئت کبرنیک

هیئت کوپرنیکی - گالیله‌ای جایگزین هیئت بطلمیوسی است و از روش علوم تجربی استفاده کرده است ولی بیش از آنکه از ابزارهای علمی بهره برد بیشتر متأثر از ریاضیات است و نتوانسته است حقیقت هفت آسمان را نشان دهد بنابراین نمی‌توان با آن حقیقت هفت آسمان را شناخت.

هشتم: جهان‌های موازی

کره زمین دارای سه بعد است؛ طول و عرض و ارتفاع ولی علاوه بر این سه بعد بعدهای چهارم و پنجمی و... وجود دارد و ازاین‌روی افزون بر این زمین و آسمان بالای سرما در بعدی بالاتر و دورتر وجود دارد و بعد از آن هم آسمانی دیگر و... تا به هفت آسمان می‌رسد (Nafisi, 2010).

این نظریه پردازان برای درستی ادعا خود دلایلی چند بیان کرده‌اند. نخست به معراج پیامبر (ص) اشاره می‌کند که طی طریق را با وجود بعد سوم کرده است. در تفسیر آیه یکم سوره اسراء؛ پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک‌شب، از مسجد الحرام به مسجد الاقصی - که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم - برد تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم چرا که او شنوا و بیناست، می‌گوید که پیامبر در یک‌شب از مسجد الحرام به مسجد الاقصی رفته است و چنین سفری به صورت عادی باید چندین هفته به طول می‌انجامیده است پس باید نتیجه گرفت که پیامبر باید راه میانبری را طی کرده باشد (Nafisi, 2010).

همچنین در تفسیر آیه یک‌صد و چهل و یکم سوره نمل؛ اما کسی که دانشی از کتاب آسمانی داشت گفت: «پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد!» این طی طریق را از راه میانبری می‌داند (Nafisi, 2010).

همچنین در آیه یکم سوره فاطر؛ ستایش مخصوص خداوندی است آفریننده آسمان‌ها و زمین که فرشتگان را رسولانی قرارداد دارای بال‌های دوگانه و سه گانه و چهارگانه، او هر چه بخواهد در آفرینش می‌افزاید و او بر هر چیزی تواناست منظور از بال‌های گوناگون در فرشتگان را به توانایی آن‌ها برای حرکت در ابعاد مختلف تفسیر می‌کند.

نقد و ارزیابی نظریه جهان‌های موازی

در ارزیابی این نظریه می‌توان استدلال کرد که دست کم بخشی از آسمان‌ها مادی است و چون مادی است راه کشف و تبیین و توضیح آن در قلمرو علم است و تنها روش کارآمد در این عرصه علم و روش علمی است. این که روش شناخت در این موارد علمی است منافاتی با دین و آموزه‌های دینی ندارد بلکه مصرح دین است. آنچه دین بر آن تأکید می‌کند این است که در دایره عالم ماده نمایم و ربط ماده به فرامادی را باید ببینیم.

در آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره غاشیه می‌خوانیم «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (۱۷) «وَأِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ» (۱۸) «وَأِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ» (۱۹) «وَأِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (۲۰)؛ آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان که چگونه برافراشته شده و به کوه که چگونه برپا داشته شده و به زمین که چگونه گسترده شده است؟

در این آیات اولاً موضوع سخن همگی مادی هستند و شناخت آن‌ها در حوزه علم است؛ با هیچ روشی دیگر نمی‌توان شتر را شناخت و کوه را بررسی کرد پس این علم و روش علمی است که باید در پی شناخت آن‌ها باشد.

دوم نکته درخور توجه این است که علم تنها با مادیات و مشاهدات سروکار دارد و فراتر از آن را نمی‌تواند بررسی کند و بنابراین درباره آن هیچ چیز نمی‌تواند بگوید. در همین جاست که قرآن نگاه علمی را به نگاه فرا علمی متصل می‌کند و می‌فرماید درست است که توای دانشمند باید شتر و کوه و آسمان را بشناسی ولی در همین شناخت به یاد داشته باش که این موجودات خالق دارند نامادی و نادیدنی و

اوست که به این‌ها وجود می‌بخشد و این موجودات با همه شگفتی‌ها آیه‌ای و نشانه‌ای بیش نیستند.

سوم در میان این چهارتا یعنی زمین و کوه و آسمان و شتر، آسمان دیرباب تر به نظر می‌رسد و آن سه دیگر در دسترس ترند. موجودات در دسترس تر را علم رودتر کشف می‌کند و البته باید یادآور شد که هیچ‌گاه نمی‌توان گفت علم یک موجود خاص را تماماً کشف کرده است بلکه می‌توان مدعی شد که میزان کشف آن از موجودات کم تر در دسترس بیشتر است.

چهارم باآنکه روش یکی است ولی بسته به نوع ابزار مشاهدتی فهم بشر از آسمان‌ها متفاوت بوده است؛ وقتی بشر با چشم غیر مسلح در پی شناخت آسمان بوده است یک برداشت داشته است و امروز با امکاناتی دیگر برداشتی دیگر دارد. بااین‌همه و از آنجاکه آسمان‌ها فراوانند بشر با ابزار کنونی نتوانسته است به شناختی مفصل همانند مثلاً شناخت شتر یا زمین برسد.

پنجم درباره هفت بودن آسمانچه می‌توان گفت؟ آسمان درواقع از گازها و ذرات مختلفی ساخته شده است. جو زمین عمدتاً از نیتروژن (تقریباً ۷۸٪) و اکسیژن (تقریباً ۲۱٪) تشکیل شده است. همچنین گازهای دیگری مانند آرگون، دی‌اکسید کربن و بخار آب نیز در جو وجود دارند. علاوه بر این، آسمان ممکن است شامل ذرات معلق، ابرها و عطرها باشد که تحت تأثیر فعالیت‌های انسانی یا طبیعی قرار می‌گیرند. آسمان همچنین به طرز چشمگیری به علت پراکندگی نور خورشید به رنگ‌های متفاوتی در می‌آید (Bucaille & Dabir, 1985).

در علم جدید، به‌طور خاص اشاره به «چند آسمان» وجود ندارد، بلکه موضوع بیشتر مرتبط با «فضا» و «کائنات» است. به‌طور کلی، دانشمندان به وجود یک کائنات بزرگ اشاره می‌کنند که شامل اشیاء مختلفی مثل کهکشان‌ها، ستاره‌ها، سیارات و دیگر اجرام آسمانی می‌شود.

بااین‌حال، برخی از نظریات کیهان‌شناسی مانند نظریه چند جهانی به وجود چندین کائنات یا «آسمان» موازی اشاره دارند. اندیشه جهان

موازی تنها اندیشه‌ای تخیلی نیست بلکه علم تجربی در پی اثبات آن است. یکی از دلایل جهان‌های موازی این است که در جهانی هستیم که از آن سخن می‌گوییم. این جهان در حدود ۱۳/۷ میلیارد سال پیش بر طبق نظریه بیگ بنگ آغاز شده است و افزون بر این جهان جهان‌هایی دیگر نیز وجود دارد.

بر اساس نظریه‌ها و بررسی‌های علمی می‌توان پی برد که وجود جهان چندتایی امکان پذیر است و آن نظریه‌ها عبارت از جهان‌های بیکران، جهان‌های حباب‌دار، جهان‌های دختر، عالم‌های ریاضی و عالم‌های موازی هستند.

در نظریه عالم‌های بیکران فضا-زمان صاف انگاشته می‌شود و چون صاف است بی‌پایان است و بسیاری از عالم‌های دیگر خارج از این عالم می‌تواند وجود داشته باشد زیرا ذرات تنها از جهات خاصی می‌توانند شوند.

در نظریه عالم‌های حباب‌دار که بر اساس تحقیقات الکساندر ویلنکین؛ کیهان‌شناس دانشگاه تافتز است بیان می‌کند که در فضا-زمان به‌عنوان یک کل، در جاهایی که در آن انفجار بزرگ پدیدار شده است و این جهان ما ساخته شده است تورم آن متوقف شده است ولی در جاهای دیگر تورم آن در حال بزرگ شدن است و بر این اساس چنانچه این جهانی که در آن زندگی می‌کنیم را همچون یک حباب در نظر بگیریم این حباب در شبکه‌ای از فضا‌های حباب مانند وجود دارد که برخی از آن بیشتر و برخی از آن‌ها کمتر متورم شده‌اند. در نظریه عالم‌های دختر جهان‌های بسیاری از تئوری مکانیک کوانتوم یعنی نوع رفتار ذرات زیراتمی بوجود می‌آیند. در نظریه عالم‌های ریاضی ساختار ریاضیات از فعل انسانی جداست و می‌تواند بدون وجود انسان نیز وجود داشته باشند.

نظریه «عالم‌های موازی» یا «چند جهانی» یا «جهان‌های دیگر»، «جهان‌های جایگزین» یا «جهان‌های گوناگون» بیان گر این ایده است جهان ما یکی از جهان‌های گوناگون است به موازات همدیگر قرار دارند و همگی دارای فضا، زمان، ماده، انرژی، اطلاعات، قوانین فیزیکی و... هستند که آن جهان‌ها را توصیف می‌کنند.

نخستین نوع جهان موازی آن است که فضا بی پایان انگاشته می شود و قوانین فیزیکی حاکم بر جهان های دیگر همانند جهان ماست ولی به خاطر دور بودن بسیار از هم دیگر نمی توانند هیچ پیامی به هم دیگر بفرستند.

دومین جهان موازی، جهانی است که سراسر وابسته به نظریه انبساط کیهان و جهان اکپیروتیک است و اتفاقاً می تواند اثبات کننده این نوع از چند جهانی باشد. جهان اکپیروتیک مدلی کیهان شناسی از آغاز جهان و لحظات شکل گیری آغازین آن است. از آنجا که میان جهان ها انبساط فراوان واقع می شود فضای میان جهان ها با سرعتی بالاتر از نور در حال گسترش است و از این روی میان آن ها هیچ ارتباطی برقرار نخواهد شد.

سومین جهان موازی همان است که بدان می اندیشیم و در واقع آینه جهان ماست و از تفسیر جهان های گوناگون مکانیک کوانتومی نتیجه می شود و ممکن است برای هر چیز کوانتومی جهان دیگری وجود داشته باشد؛ مثلاً اگر میان رفتن به دانشگاه و باشگاه رفتن به باشگاه را انتخاب کنید سومین جهان موازی به شما می گوید شما در جهانی دیگر رفتن به دانشگاه را انتخاب کرده اید.

چهارمین نوع جهان موازی می گوید که در اساس حکمرانی معادلات ریاضی و قوانین فیزیکی در دیگر جهان ها با جهان ما بسیار تفاوت دارند و قوانین حاکم بر هریک از دیگری ناسازگارند (تگمارک، ۲۰۰۷)

استیون هاوکینگ در آخرین مقاله خود از جهان های موازی یا چندتایی سخن گفته است. وی بیان می کند که جهان یکی نیست و از آن سوی هم بی نهایت نیست. به دیگر سخن از دید وی عالم محدود است و بسیار از آنچه نظریات گوناگون بر پایه انفجار بزرگ می گویند ساده تر است (Hawking & Thomas, 2018).

نتیجه گیری

به نظر می رسد منظور از آسمان افق هر جهان است و بر اساس نظریات گوناگون و نیز یافته های علمی، در کنار جهان ما، جهان هایی هست که با بکار بستن تجهیزات پیشرفته تر ممکن است شمار آن ها یا

هفت آسمان باشد یا بیشتر و اگر هفت آسمان باشد که همان است که خداوند فرموده است و اگر بیش از هفت باشد کلمه هفت به معنای مبالغه بکار رفته است. مهم این است که از تفسیر تنگ یک جهان محدود به تفسیری دیگر از جهان ها روی بگردانیم و چشم به راه کشفیات علم و فناوری های نوین بمانیم. یاد آوری می شود که یافته های علمی نمی توانند همانند یافته های خرد معتبر باشد و به دیگر سخن فرق است میان اعتبار استقرا و قیاس ولی آنچه مسلم است این است که ابزار شناخت موضوعات مادی و محسوس علم است نه هیچ روشی دیگر. برخی از مفسران از روزگار قدیم تاکنون متوجه این مساله شده اند و از این روی برای فهم هفت آسمان قرآن به هیئت بطلمیوس چشم دوخته اند و کوشیده اند تا این آیات را با آن هیئت مطابق و سازگار سازند ولی پیدا است که این کوشش بیهوده بوده است. با تغییر نگرش و زاده شدن هیئت کپرنیکی بسیاری به این نظریه چشم دوختند و تفسیر هفت آسمان را از آن طلب کردند با آنکه هیئت کپرنیکی از بطلمیوسی گامی رو به جلو است ولی این هر دو آسمان را در آسمان اول یا آسمان جهان ما خلاصه می کردند و نمی دانستند که در پس این آسمان، آسمان ها وجود دارد و باید منتظر کیهان شناسی دیگری بود که وسعت دیدش از فراتر از این آسمان باشد. با رشد و بالندگی وسایل کاوش مانند تلسکوپ های قوی و ماهواره ها و... و بر اساس داده های آن ها و نیز رشد تئوری های گوناگون علمی به ویژه در فیزیک، دانشمندان و کیهان شناسان دریافتند که آنچه تاکنون بشر درک کرده است آسمان اول است و تازه این اول راه شناخت آسمان هاست و تفسیر هفت آسمان قرآن در گرو یافته های دانشمندان خواهد بود و گرچه هنوز نمی دانیم که چه زمانی علم پرده از روی هفت آسمان برخواهد داشت ولی می دانیم که برخواهد داشت زیرا علم و دین را موهبتی از جانب خداوند می دانیم که نه تنها با هم ناسازگار نیستند که مددکار هم نیز هستند. چکیده آن که بیشتر مفسرین پیش زمینه تفسیرشان در مسئله هفت آسمان یافته های علمی بوده است و بخاطر قدمت و طولانی بودن تاریخ هیئت بطلمیوسی و نیز مفهوم تر بودن آن، بیشتر مفسران

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Introduction

The concept of “seven heavens” in the Qur’anic context has long intrigued commentators, both classical and contemporary, due to its layered metaphysical and cosmological connotations. Rooted in an era when the dominant cosmological paradigm was the Ptolemaic model, many early Islamic scholars sought to interpret the Qur’anic references through the lens of that geocentric framework. Thinkers like Ibn Sina and Allameh Majlisi adhered closely to this model, equating the heavens with celestial spheres encapsulating the Earth in concentric order. Ibn Sina accepted the theory of nine celestial spheres and attempted to harmonize it with Qur’anic descriptions by suggesting that the “throne” (‘Arsh) was synonymous with the outermost sphere, the “ninth heaven,” carried by angelic forces (Ibn Sina, 1980). Allameh Majlisi similarly aligned the Qur’anic cosmology with astronomical traditions, interpreting the seven heavens as distinct celestial spheres containing major planetary bodies such as Saturn, Jupiter, Mars, the Sun, Venus, Mercury, and the Moon (Majlisi, 1992). Despite the eloquence of their reconciliations, these interpretations often imposed philosophical presuppositions onto sacred text, causing dissonance with the literal and esoteric dimensions of revelation. Their reliance on the certainties of their time, particularly Ptolemaic astronomy, inadvertently limited the dynamic semantic possibilities of “seven heavens” as a metaphysical, scientific, and theological symbol. As such, this paper contends that while their efforts to preserve harmony between revelation and science are noteworthy, their conclusions are ultimately

تلاش کرده اند که تفسیر خود را با هم مطابق کنند. افزون بر پیش زمینه علمی، برخی از پیش زمینه‌ها فلسفی سود برده اند و با طرح عالم خیال کوشیده اند که هفت آسمان را نامادی جلوه دهند که این نظریه، با یافته‌های علمی ناسازگار است و اصولاً طرح آسمان‌های نامادی خلاف ظاهر آیات درباره هفت آسمان است.

undermined by the historical limitations of their cosmological knowledge.

In contrast to the classical interpretive model, modern exegetes like Allameh Tabataba’i and Makarem Shirazi have offered readings that integrate evolving scientific paradigms with Qur’anic hermeneutics. Tabataba’i, for instance, argued that the seven heavens are all corporeal and pertain to the physical universe, with only the first heaven—the one visible to human perception—being accessible to observation. The remaining six, he posited, are material yet concealed due to the limitations of human perception and scientific instrumentation (Tabataba’i, 1995). Makarem Shirazi went further by proposing that the term “heaven” (sama’) in the Qur’an has multiple semantic layers, sometimes referring to the atmosphere, sometimes to the cosmic expanse, and sometimes to the metaphysical domain (Makarem Shirazi, 1992). He acknowledged that all visible celestial bodies fall within the first heaven and that the remaining heavens remain beyond empirical detection. Such interpretations represent a significant evolution in tafsir methodology—one that invites empirical sciences into the interpretive process without confining the text to a particular scientific dogma. However, even these perspectives are not free from critique, as they often presume that scientific progress will eventually reveal all truths hidden within scriptural metaphors, thereby subordinating the spiritual and symbolic dimensions of the Qur’an to empirical verification.

More philosophically inclined exegetes such as Mulla Sadra proposed a radically different interpretation by identifying the seven heavens with the imaginal world or “‘alam al-mithal.”

According to him, these heavens exist not in the physical cosmos but in an intermediate realm between the material and purely intellectual domains. He contended that this realm is accessible only through spiritual intuition and prophetic knowledge, not through sensory perception or scientific instruments (Mulla Sadra, 2001). Sadra's reliance on metaphysical reasoning challenges the notion that empirical science is the only avenue toward truth, positioning the Qur'an as a source of metaphysical insight that transcends materialist paradigms. In this light, the seven heavens symbolize levels of existential reality through which divine commands descend and human souls ascend. While this model preserves the transcendent authority of scripture, its purely philosophical orientation risks alienating modern readers who seek tangible explanations grounded in observable reality. Nonetheless, Sadra's integration of Qur'anic revelation with Islamic metaphysics represents a powerful reminder that not all knowledge is sensory and that scripture can serve as a map for both cosmic and spiritual navigation.

On the other end of the spectrum lies a growing body of interpretation that sees the seven heavens as poetic references to cosmic multiplicity or numerical symbolism rather than literal spatial entities. Scholars like Maurice Bucaille have pointed out that in many ancient cultures, including Islamic and Greco-Roman traditions, the number seven served as a symbol of completeness or plenitude (Bucaille & Dabir, 1985). Under this framework, references to "seven heavens" are understood not as specific astrophysical domains but as metaphorical markers of divine grandeur and creation's vastness. This view is further supported by the absence of concrete descriptions of these heavens in the Qur'an, which suggests that their exact nature is intentionally veiled. In this context, the Qur'anic expression "seven heavens" becomes a theological placeholder, signaling the infinite depth of divine order rather than offering a blueprint for celestial cartography. Such symbolic readings allow for an open-ended engagement with

the text that resists the ossification of meaning and accommodates new scientific discoveries without requiring doctrinal revisions.

A contemporary scientific perspective, influenced by theories of multiverse and quantum physics, has given rise to novel interpretations aligning the seven heavens with hypothetical parallel universes. Thinkers such as Nafisi propose that the "seven heavens" refer to different dimensions or layers of existence that coexist with our own universe but remain inaccessible due to limitations in human perception and technological capacity (Nafisi, 2010). Drawing on Qur'anic verses describing the Prophet Muhammad's night journey and ascension, as well as narratives of divine descent and angelic movement, this perspective suggests that the heavens represent ontological layers rather than merely spatial regions. The notion of parallel dimensions echoes recent developments in astrophysics, including string theory and inflationary cosmology, which postulate the existence of multiple universes beyond our observable cosmos. While still speculative, these scientific models provide a compelling analogical basis for reinterpreting Qur'anic cosmology in light of modern physics. However, it must be acknowledged that such interpretations remain provisional and are constrained by the speculative nature of the underlying scientific theories themselves.

Ultimately, what emerges from this extensive critical analysis is a spectrum of interpretative models—ranging from empirical and philosophical to symbolic and scientific—each attempting to grapple with the enigmatic notion of the seven heavens. Classical interpretations grounded in obsolete cosmologies, though historically understandable, are no longer epistemologically tenable. Philosophical models such as those proposed by Sadra offer rich metaphysical insights but risk detachment from empirical realities. Modern exegetical attempts to integrate scientific knowledge remain promising yet incomplete, often bounded by the limitations of current technological capabilities. Symbolic interpretations provide

theological flexibility but may dilute the Qur'an's ontological assertions. What becomes clear is that no single interpretive model can claim exhaustive authority over this multi-faceted Qur'anic motif. The path to understanding the seven heavens must remain open-ended, dynamic, and receptive to both empirical discovery and metaphysical reflection. The Qur'an's deliberate ambiguity on the matter serves not as a hermeneutic obstacle but as an invitation to continuous inquiry—a convergence point for science, philosophy, and faith.

References

- al-Balaghi, S. M. (1965). *Guidance to the Religion of the Chosen One* (Vol. 2). Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil Matbu'at.
- Bahai, L., & Ashtiani, S. J. (1993). *The Luminous Treatise on the World of the Example*. Tehran: Sazman-e Tablighat-e Eslami (Islamic Propaganda Organization).
- Bucaille, M., & Dabir, Z. (1985). *A Comparison Between the Torah, the Gospel, the Quran, and Science*. Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami (Islamic Culture Publishing Office).
- Fakhr Razi, M. b. U. (1992). *The Great Commentary (Keys to the Unseen)*. Tehran: Asatir Publications.
- Hawking, S. W., & Thomas, H. (2018). A Smooth Exit from Eternal Inflation. *Journal of High Energy Physics*(4). [https://doi.org/10.1007/JHEP04\(2018\)147](https://doi.org/10.1007/JHEP04(2018)147)
- Ibn Kathir, I. b. A. (1979). *Interpretation of the Great Quran* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Manshurat Muhammad Ali Baydoun.
- Ibn Sina, H. b. A. (1980). *Treatise on the Reality and Quality of the Chain of Existents and the Succession of Causes and Effects*. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli (National Heritage Society).
- Majlisi, M. B. (1992). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Makarem Shirazi, N. (1992). *The Message of the Quran* (Vol. 8). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyeh.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Quranic Knowledge*. Qom: Entesharat-e Dar Rah-e Hagh.
- Mulla Sadra, M. b. I. S. (2001). *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys* (Vol. 6). Tehran: Bonyad-e Hekmat-e Eslami-ye Sadra (Sadra Islamic Wisdom Foundation).
- Nafisi, K. (2010). The Fourth Dimension in the Quran. *Motale'at-e Eslami (Islamic Studies)*(51).
- Qasimi, M. J. b. M. S. b. Q. (1999). *Beauties of Interpretation*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Sabzevari, M. H. (1990). *Commentary on the Poem*. Qom: Entesharat-e Dar al-Elm.
- Shahrestani, H., & Khosroshahi, S. H. (2004). *Islam and Astronomy*. Tehran: Nashr-e Vafa.
- Tabataba'i, S. M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Daftar-e Entesharat-e Eslami (Islamic Publications Office), Modarresin-e Howzeh-ye Elmiyeh-ye Qom (Teachers of the Qom Seminary).
- Tantawi, B. J. (1983). *al-Jawahir fi Tafsir al-Quran al-Karim* (Vol. 2). Beirut.